

مركز دراسات الوحدة العربية

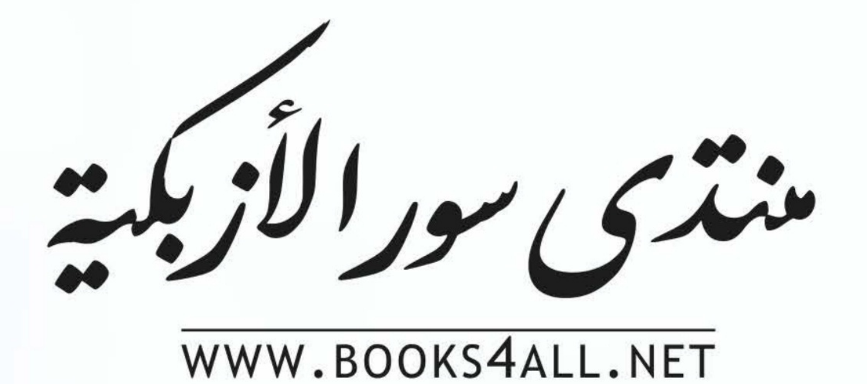


سِيَرٌ وأعلام (١٤)

هشام شرابي

ونقد النظام الأبوي في المجتمع العربي

الدكتور عبد العالي معزوز


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

هشام شرابي
ونقد النظام الأبوي
في المجتمع العربي





سِيَر وأعلام (١٤)

هشام شرابي ونقد النظام الأبوي في المجتمع العربي

الدكتور عبد العالي معزوز

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

معزوز، عبد العالي

هشام شرابي ونقد النظام الأبوي في المجتمع العربي/ عبد العالي معزوز.

٣٢ ص. ـ (أوراق عربية؛ ٣٦. سِيَرٌ وأعلام؛ ١٤)

ببليوغرافية: ص ٣٢.

ISBN 978-9953-82-437-6

١. الأسرة العربية. ٢. المجتمع العربي. ٣. شرابي، هشام. أ. العنوان. ب. السلسلة.

306.85

العنوان بالإنكليزية

Hisham Sharabi and the Critique of the Patriarchal Order in Arab Society

By ʻAbd al-Ali Maʻzuz

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت، فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢

المحتويات

مقدمة

يُعتبر هشام شرابي نموذج المثقف العربي الملتزم بقضايا عصره وواقعه. وهو من المثقفين القلائل الذين دعوا صراحة إلى نقد اليسار العربي والقومية المؤسسية من أجل فتح أفق جديد. وقد ساهم بكتاباته بالعربية والإنكليزية في إنشاء وعي عربي جديد خارج كليشيهات اليمين واليسار، وتوصَّل بنقده الحضاري للمجتمع العربي إلى أن مشكلات العرب ثقافية وحضارية أكثر منها أزمات سياسية ضيِّقة؛ فالتغيير عبر الثورة غير ممكن في عصر ما بعد الثورات، التغيير العميق للوعي والثقافة من جهة، وللممارسة والتعوّد (Praxis) من جهة أخرى، هو الممكن. فالمهم بالنسبة إلى هشام شرابي هو التغلُّب ليس على الهزيمة بل على الوعي المهزوم، وليس على الأزمة بل على الفكر المأزوم. وهو يعزو الوعي المأزوم إلى البنية البطركية أو النظام الأبوي، الذي هو أساساً بنية ثقافية معادية للحداثة والنقيض الجذري لها، باعتبار هذه الأخيرة منظومة فكرية وتجربة تاريخية واكتشاف علمي ونظرة علمانية إلى العالم.

يمكن أن تلقي بعض العناصر من سيرته الذاتية الضوء على اقتران الفكر عنده بالممارسة، والتصاق الحياة بالفكر؛ فرغم إقامته في الولايات المتحدة الأمريكية والتحاقه بها للدراسة في مرحلة أولى عام ١٩٤٨ ـ حيث صادفت هجرته إليها ضياع فلسطين أو ما صار يُعْرَف بالنكبة ـ وللتدريس عام ١٩٥٣ في مرحلة ثانية في جامعة جورج

تاون ـ بواشنطن، فإنه ظل مسكوناً بقضايا الوطن العربي وهمومه عموماً، وبمصير وطنه فلسطين بشكل خاص. ففي أثناء تدريسه لتاريخ الحضارات في الجامعة المشار إليها ـ وهي أقدم جامعة يسوعية في الولايات المتحدة الأمريكية ـ كان عضواً ناشطاً في القضايا العربية والفلسطينية.

بعد مرحلة «صمت المنفى»، التي امتدَّت حتى هزيمة ١٩٦٧، حين كان منشغلاً بالحقل الأكاديمي، تخلَّى عن نظرته الليبرالية، وصار يسارياً، وأعاد قراءة ماركس وفرويد، واستثمرهما في تفكيك ونقد النظام الأبوي في المجتمع العربي. وقد وَعَى أن أسباب الهزيمة العربية أمام إسرائيل لا تكمن في الانتماء السياسي والأيديولوجي وإنما في البنى العميقة للوعي العربي والمتمثّلة أساساً في هيمنة النظام السلطوي الأبوي السائد.

ومن دلائل ارتباطه العضوي بالقضايا العربية أنه أسس في عام «مركز الدراسات العربية المعاصرة» في جامعة جورج تاون سنة ١٩٧٥، من أجل ردم الهوة بين الولايات المتحدة الأمريكية والوطن العربي، خاصة بعد حرب ١٩٧٣ وأزمة النفط التي نجمت عنها. وقد آمن بإمكان تأثير المثقفين في معارك التغيير الاجتماعي والسياسي. كما أنه شغل كرسي عمر المختار للثقافة العربية، واعتُبِر من أهم المثقفين المؤثِّرين والنافذين في العالم.

أولاً: في الحاجة إلى النقد الحضاري

إننا بحاجة إلى نقد حضاري لمجتمعاتنا العربية يتناول المشكلات من جذورها. وفي مثل هذا النوع من النقد الشامل والجذري، ليس المُرام بناء أيديولوجيات جديدة وإنما تفكيك هذه الأيديولوجيات وتعرية أسسها وأولياتها؛ فالتحرر من الأوهام ينبغي ألاّ ينتهي إلى بناء

أوهام جديدة، وتفكيك الأيديولوجيات ينبغي ألاّ ينتهي إلى إنشاء أخرى جديدة.

وعند هشام شرابي، يرمي النقد الحضاري إلى نقد ذاتي لأوهامنا وأيديولوجياتنا، وإلى كشف ما اعتراها من مغالطات، وما شابها من تزييف. وهو يعتقد أن تغيير المجتمع العربي لا يأتي من النخب، سواء نخب المثقفين أو نخب السلطة، وهو لا يأتي مّما هو فوقي بل مما هو تحتي، من فئات المجتمع ومن طبقاته. فالأيديولوجيات الثورية لم تفرخ سوى أيديولوجية الحزب الواحد، والأيديولوجيات الأصولية لم تفرخ سوى فكر غيبي ضارب في جذور الأساطير والخرافات.

إن المنشود من هذا النقد الحضاري للمجتمعات العربية هو الانتقال من النظام الأبوي إلى الحداثة، على صعد الدولة والاقتصاد والحضارة والفكر.

ثانياً: لغة النقد الحضاري: من أجل لغة حوارية

بما أن النقد الحضاري شامل لكل شيء، فإن أول ما ينبغي أن يتجه إليه هو اللغة نفسها. ليست اللغة أداة تعبير أو تواصل فحسب، وإنما هي أيضاً رؤية وحساسية وفعل. أن تتكلم هو أن تفعل، اللغة، كما علَّمتنا المدرسة التحليلية، إنجاز على مستوى القول. ويكفي أن نذكر أسماء من مثل أوستِن وسورل لنعْلَم أية أهمية تكتسيها اللغة، وأي دور تقوم به أفعال اللغة في تغيير العالَم؛ إننا نغيّر العالم عن طريق أفعال اللغة. وبدل اعتبار اللغة محايدة، يجمل أن ننظر إليها على أنها عامل أساسي في صوغ رؤية للعالم، وأنها بناء ذائقة جمالية.

لماذا يقبع الفكر العربي في الاجترار والتكرار؟ لأننا جعلنا من اللغة ترسُّلاً لا ينضبط وفق منهج وإنما يحكمه هاجس التفنن في القول على منوال ما كرَّسته القوالب الجاهزة. إنها اللغة التي لم تعد

قادرة على استيعاب أدوات النقد إلاّ في ما ندر. وما عادت اللغة المتداولة قادرة على تجاوز الحدود التي رسمتها لها الثقافة الأبوية. استحالت اللغة في ظل هذه الثقافة إلى حكي بطولي لتمجيد الذات، بدل أن تكون معولاً لهدم المسلّمات. لا يمكن خلخلة السلطة سوى عن طريق خلخلة خطاب السلطة ولغتها. وما دامت السلطة في المجتمع العربي في أساسها تقليدية، فإن أول ما يتعينّ التَّمرُّد عليه هو اللغة التقليدية. يمكن القول إن المعركة، بالنسبة إلى هشام شرابي، تبدأ من اللغة ذاتها. والمطروح إذاً، لمواجهة التيارات التقليدية، هو تجديد لغتنا بحيث لا نقع في شراك اللغة التقليدية التي يتحصَّن بها مثل هذا التيار.

«إن مرتع اللاهوت التقليدي هو اللغة التقليدية، ومرتع السلطوية وكل نزعة أبوية في السياسة والفكر هو اللغة التقليدية؛ وما لم نحرِّر اللغة من مرجعها اللاهوتي، لا نستطيع تحرير فكرنا من المرجع الديني التقليدي. لا بد للفكر النقدي من لغة حديثة منزوعة القداسة والتقديس. وبناء عليه، وجب، من أجل تحرير فكرنا من النزعة الأبوية، تجديد لغتنا العربية. من هنا يرتبط الانعتاق الفكري ارتباطاً عضوياً بالتحرر اللغوي»[١]. لا يتم تجديد اللغة سوى بتجديد المفاهيم التي تضعنا في مواجهة غير المألوف وغير المعتاد. ولا يمكن فهم النص النقدي الجديد بإرجاعه إلى لغة تقليدية.

من سبل إبداع لغة جديدة، تأسيس علاقة جديدة بالنص النقدي المعاصر، وهي العلاقة التي تقتضي من القارئ لا الاجترار وإنما اليقظة الفكرية والنقدية التي تجعله طرفاً مشاركاً في ما يقرأ. فالقارئ التقليدي

---

(١) هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ١٨.

لا يجد النص التقليدي يعنيه إلا في حدود ما يزكي من قناعات ومن آراء وأحكام مطلقة، من دون تمحيص ونقد وشك. إن الهدف هو الانتقال بالقارئ من مستمع إلى متفهِّم، ومن تابع إلى مستقل. من أجل أن يتحرر من النزعة الأبوية المُمْلاَة، ومن الظلمة الفكرية السائدة، ومن الصوت الأبوي المهيمن ـ وهذه كلها تعبيرات مستعارة من هشام شرابي نفسه ـ لزم تحوّل القارئ إلى لغة تسعفه في أن يشارك في بناء المعنى عوض نقله واستظهاره وتكراره. اللغة إذا ما تم تمجيدها زيادة على الحد كبَّلت الفكر وشلّت قدرته على النقد والتحليل. إن اللغة الأبوية الفصحى هي التي تكرس النزعة الأبوية. لماذا وبأي معنى؟ لأنها لغة طقوس، لا لغة بحث وحوار، تقاس بمقدار ما تُلْهِمُ صاحبها من حماسة، لا بمقدار ما تمدّه من أدوات التحليل.

أو إذا أردنا استعمال عبارات هابرماس، نقول إن هشام شرابي يوجّه سهام نقده إلى البُعْد اللا تواصلي للغة. ونحن نعثر في فكره على وعي عميق بإشكالية اللغة. ولعله استفاد من الفلسفة البراغماتية التي يساير القولُ فيها الفعلَ كما هو الحال عند أوستِن، تماشياً مع عنوان أحد كتبه *How to do Things with Words*. مشكلة اللغة في العمق هي أساساً مشكلة فكر وواقع: «لكننا نعرف أن اللغة والفكر هما انعكاس للواقع الثقافي الاجتماعي النفسي، واقع مجتمعنا الأبوي الخانق الذي يرفض كل تغيير في اللغة والفكر»[٢]. وإذا ما كانت هنالك ثورة، فينبغي أن تبدأ من اللغة، إذ يعطف قائلاً: «باستعمال لغة تختلف عن لغة السلطة، وبذلك تكون قادرة على خلخلة الفكر المهيمن وإقامة أسس وعي جديد»[٣].

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦.

إن اللغة من منظور الفلسفة البراغماتية الأمريكية، وخاصة عند أوستِن، حاملة في أحشائها لإمكانيات الإنجاز، وهي في تصوُّر فلسفة التواصل القارية، وخاصة عند هابرماس حاضنة لبذور الحوار والتواصل. أما في النظام البطركي، فهي إقصائية. يقول هشام شرابي في هذا السياق: «في إلحاحها على الموافقة، تعمد كافة أصناف الخطاب الأحادي على استثناء الخلاف في الرأي، ونبذ التساؤل والتصدي للانحراف»[٤]. ويضيف: «ولذلك، فإن الكلام الأُحَادي، وكذلك الكتابة الأُحَادية، يتسم بعدم إبداء التردد. . . إن النوع الأساسي لمصداقية الخطاب الأحادي لَهُو الحقيقة المُطْلَقَة في اتكائها على الوحي»[٥].

فالنظام البطركي نظام سلطوي اجتماعي وثقافي ولغوي، تنعدم فيه سبل الحوار، وتنتفي طرق التواصل، بحيث تعاني اللغة فيه ازدواجية، إن لم نقل فصاماً بين القول والفعل، بين الخطابة والإنجاز، وذلك راجع إلى عدم تحلُّل اللغة الفصحى من سلطة المقدَّس، وعدم تحرُّرها من سطوة التكرار، فتصبح بسبب ذلك أداة تُسحر وتُبهِر لا آلة تُقنِع. وقد أدّت هيمنة الكلام على الكتابة إلى شَلِّ إمكانيات اللغة على الإنجاز، فاستحالت إلى مجرد خطابة، وانفرط العقد بينها وبين اليومي، وهيمن الكلام على الكتابة والصوت على الحرف. وإذا ما عدنا إلى فلسفة جاك دريدا في الاختلاف، وَجَدْنا نقده لمركزية اللوغوس يتلاءم مع نقد هشام شرابي لقداسة اللغة. وإذا كانت مركزية اللوغوس الغربي هي المسؤولة عن إنتاج الميتافزيقا، فإن قداسة اللغة أو المقدس في اللغة هو المسؤول عن إنتاج اللاهوت.

---

(٤) هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، ترجمة محمود شريح، ط ٤ (الجزائر: دار الغرب للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ١٥٧.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

ثالثاً: تحديث اللغة، تحديث الفكر

اللغة ماكرة وحمّالة أوجه، وهي في كل الأحوال غير محايدة. وكثير من المفاهيم ما زالت ضبابية بالنسبة إلى المجتمعات العربية، لأنها متلبِّسة بلبوس الحداثة ومتنكِّرة بأَرْديَتها، وهي ما زالت في عمقها موغلة في التقليد وضاربة بجذورها في النظام الأبوي.

يطرح هشام شرابي السؤال التالي: «هل يمكن الدخول في الحداثة بواسطة لغة غير حديثة، لغة ما زالت فيما قبل الحداثة بمفاهيمها ومصطلحاتها وأطرها الفكرية؟»[٦]

يمكننا استنتاج أن في تحديث اللغة تحديثاً للفكر، ومن ثم يصبح السؤال كيف وما السبيل إلى تحديث اللغة التي ننقل إليها مفاهيم الحداثة؟

لا يمكن تحديث اللغة العربية وانتشالها من نزعتها الأبوية من دون الخروج من مركزها إلى مراكز خارجية هي اللغات الأجنبية الأخرى، والعودة مجدداً إليها. إنها أشبه برحلة خارج اللغة للعودة إليها، مُشْبَعين بمفاهيم وأطر اللغات الحديثة والمرتبطة عضوياً بالحداثة. من أهم شروط تحديث اللغة الفصحى تحديث الفكر بواسطة إطلاق طاقاته النقدية. النقد هو الذي من شأنه تفجير أطر اللغة التقليدية، وهو يقتضي بالتالي تفكيك المَنْزَع الدوغمائي في اللغة، وتقليص طابعها الغيْبي، وتعزيز الاستقراء، وترسيخ الاحتمال، وتنسيب الأفكار.

من قبيل المفاهيم الحديثة التي تم استنباتها في تربة غير تربتها مصطلح البنية البطركية، وهي تُحيل إلى سياقها الكنسي. إن من شأن

---

(٦) شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص ٨٥.

استدعاء بعض المفاهيم من خارج سياقاتها، من مثل مقولة الإصلاح الديني ومفهوم العَلْمَانية، أن تسعف في تجديد معجمنا المفاهيمي العربي، الذي لا يزال رازحاً تحت هيمنة الثقافة اللاهوتية. من دواعي تجديد المفاهيم في الفكر التقليدي التخلص من البنية البطركية التي تُرسي علاقات عمودية بين الأفراد. وما السبيل إلى تحديد المفاهيم سوى إعادة صوغها بما يتلاءم مع مرجعيتها الحديثة، من دون محاولة الزَّجِّ بها في البنية الدلالية ما قبل الحديثة. إن تفكيك المفاهيم التقليدية ونقدها يسعفان في نحت مفاهيم جديدة، وابتداع مقولات حديثة، وهو ما في مقدوره التخلص من الطابع البياني للغة، وتحجيم دور المقدس في بنيتها الدلالية.

رابعاً: نقد البنية البطركية القديمة

يُعتبر نقد هشام شرابي للبنية البطركية، أو للنظام الأبوي في المجتمعات العربية، المقدمة الضرورية والمدخل الأساسي في نظره، وذلك في أفق تجاوز ليس الهزيمة أمام الكيان الصهيوني بل تجاوز الوعي المسلِّم بالهزيمة. وأسباب الهزيمة لا تعود إلى العامل السياسي أو الأيديولوجي وإنما إلى العامل الثقافي والاجتماعي لأنه يشكِّل البنية الأعمق. من هذه البنية تتغذى السلطة عامة وتستمد شرعيتها. مهما تغيَّرت أنظمة الحكم في المجتمعات العربية، فإن البنية البطركية باقية ما لم تتحقق ثورة في البنية الاجتماعية والثقافية، وأوَّلها التحرر من عقلية التحريم التي لا تعمل سوى على تكريس ما تحرّمه، ومن هذه المحرَّمات الجنس والسلطة. إن المحرَّمات في المجتمعات التقليدية كثيرة، والممنوعات عديدة، وعليها تقوم السلطة، ومنها تكتسي شرعيتها. فالمحرَّم الجنسي يكرّس هيمنة الرجل بل وهيمنة الأب، وبه تُبَرَّر سلطة الحاكم، وهو ما ينجم عنه المحرَّم السلطوي. ومثلما أن

الجنس محاط بالأسرار، فإن السلطة هي أيضاً محاطة بالأسرار، يُمنع اقتحام أسرارها وهتك حجبها، لأنها محاطة بالغيبيات. فلا غرابة أن تكون السلطة في المجتمعات الأبوية هرمية وعمودية لا أفقية، تراتبية لا تماثلية، يجري تداولها بين أشخاص متباينين لا بين أفراد متساوين. وليس الطغيان السياسي السائد في الأنظمة السياسية العربية سوى نتيجة طبيعية لهيمنة التصور اللاهوتي للسلطة في المجتمعات العربية الواقعة تحت وطأة النظام الأبوي. وأنْ يكون الحاكم طاغية ليس شيئاً مستغرَباً ما دام يستمد شرعيته من الأب الرمزي أو الأب المتخيَّل أو الأب المأمول. لذلك وجب، من منظور هشام شرابي، نزع عقلية التحريم الجاثمة على الفكر والوجدان.

لا يرى هشام شرابي في تحرير المرأة سوى مدخل غير كاف وحدَه للتحرر من النزعة الأبوية. ولا تكفي الدعاوى في الحركات النسائية لتحرير المجتمع من عقدته الأبوية أو البطركية؛ فهذه البنية الأبوية مكرَّسة كلها للقمع والعنف والمنع والتحريم(٧).

خامساً: نقد النظام الأبوي المستحدَث

اختص المفكر الفلسطيني هشام شرابي بعلم الاجتماع السياسي، واهتم بموضوع مخصوص هو نقد النظام الأبوي في المجتمعات العربية. ولمصطلح النظام الأبوي مقابلات أخرى، مثل النظام البطركي نقلاً عن الكلمة الإنكليزية Patriarchy. إن مردَّ أزمة المجتمع العربي هو في بنيته الأبوية التي تكرس منطق السلطوية في أشكالها المختلفة، بدءاً بالسياسة ونظام الحكم، ومروراً بالنظام الأُسري والنظام التربوي والتعليمي،

---

(٧) هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧).

وانتهاء بسيادة منطق القبيلة والعشيرة على مستوى البنية الاجتماعية.

يشمل النظام الأبوي ثقافة المجتمعات العربية بأسرها، ولا يكاد يخلو منها أي مجال من المجالات؛ فلا تجد في تضاعيف هذه الثقافة ما ينمّ عن استقلالية الفكر وما يشي بحسٍّ النقد. كلها تكرس قيم التقليد وترسي ثقافة الإجماع، فلا يبقى فيها حيّز للممارسة العقلانية الناقدة.

يتناول هشام شرابي في كتابه **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي** إشكالية النزعة الأبوية المستحدثة، التي تعني، من بين ما تعنيه، أن النظام الأبوي جدَّد نفسه في المجتمعات العربية. وعوض أن تلج هذه المجتمعات عتبة الحداثة، ظلت تعيد إنتاج النظام الأبوي نفسه بأشكال مختلفة. لم تحقق هذه المجتمعات قطيعة مع التقليد بقدر ما أعادت إدماجه في أشكال تبدو في الظاهر حديثة ولكنها موغلة في التقليد، وهو ما أعطى مجتمعات لا هي حديثة ولا هي قديمة وإنما هجينة، ذلك هو معنى الأبوية المستحدثة[٨].

من الواجب التذكير بأن هشام شرابي لا يرى، في أثناء تأكيده ضرورة تجاوز النظام الأبوي القديم والمستحدَث، أن على المجتمعات العربية أن تجاري الطَّور الذي بلغته المجتمعات الغربية التي يمكن القول إنها تعدَّت عتبة الحداثة إلى ما بعد الحداثة، وإنما أن تُرسي الأسس التي تقوم عليها الحداثة أولاً. ونستشف من كتاباته أنه لا يمكن حرق مراحل التاريخ، ولا يمكن القفز فوق التاريخ. ومن ثم رسخت لديه قناعة بأن لا مندوحة من البدء من البداية؛ فلا يمكن أن نستعير فكرياً مفاهيم ما بعد الحداثة، أو أن نستوعب أفكارها من دون

---

(٨) شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**. انظر أيضاً: Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society* (New York: Oxford University Press, 1988).

أن نمر بمراحل العقلانية الغربية والإصلاح الغربي للولوج في نهاية المطاف إلى ما بعد الحداثة، التي هي نقد جذري للحداثة والتي تعتبرها مكرسة لسلطة اليقين والعقل، ومُهمِلة للغة الحواس والخيال.

قلنا سابقاً إن الأبوية المستحدَثة هي تلك التي تلوَّنت بألوان الحداثة من دون أن تكون من الحداثة في شيء. ولكن يبقى علينا أن نستوضح ما تعنيه بالضبط؛ فثمة فرق جلي بين الأبوية والأبوية المستحدَثة (Neopatriarchy). يكمن الفرْق في أن النظام الأبوي نظام تقليدي في المجتمع والثقافة، يُشيع قيماً تقليدية، مثل احترام منطق الجماعة والإجماع على حساب منطق استقلالية الفكر وحس النقد. أما النظام الأبوي المستحدَث، فهو النظام الأبوي وقد تلبَّس بلبوس الحداثة، أو لنقُل اكتفى من الحداثة بمظهرها، وأعرض عن روحها، استعمل تقنياتها وآلاتها وأدواتها، وتبرَّم من أسسها الفلسفية ونزعتها العقلانية، من مثل ولوج المجتمعات التقليدية إلى طَوْر الاستهلاك من دون تحقيق الوعي الفردي الاستهلاكي، ومن دون فهْم أن الوعي الاستهلاكي هو المقدمة الضرورية لرأسمالية الاستهلاك.

لقد نهضت الحداثة أول ما ظهرت على تطور الرأسمالية، وما كان في الإمكان حدوث تغيير اجتماعي عميق في هياكل المجتمعات الغربية وبُناها لولا بلوغها هذا الأوج من الرأسمالية. أما الرأسمالية في الوطن العربي وغيره من الأوطان التابعة، فلم تشهد رأسمالية مستقلة، وإنما شهدت رأسمالية تابعة أو رأسمالية تَبَعِيَّة مُلْحَقَة بالرأسمالية الغربية القوية. ولم تسعف هذه الرأسمالية التابعة في نشوء برجوازية حقيقية بقدر ما أفرزت برجوازية هجينة.

إن المجتمعات العربية لم تقوَ منذ عصر النهضة على تغيير بُناها الاجتماعية وأُطرها الثقافية الموسومة أساساً بالتقليد، فلا نجحت في

إرساء نظام سياسي حديث، ولا نجحت في تحقيق وعي اجتماعي بالحداثة. ورغم عملية التحديث التي خضعت لها تلك المجتمعات، فإن هذه العملية كانت في أغلبها آلية ميكانيكية تمس مظهر الحداثة لا جوهرها، وهو ما ساهم في إعادة إنتاج البنى التقليدية نفسها، ولكن بأشكال حديثة.

لا يميِّز هشام شرابي في المجتمعات العربية بين المدعوة محافظة وتلك المسمّاة تقدمية؛ فكلها في عمقها تقليدية. وعبارة محافظ أو تقدمي لا تفيد لا في فَهم هذه المجتمعات ولا في تصنيفها؛ إنها أقرب إلى الدعوة الأيديولوجية منها إلى وصف الواقع. فما هي سمات النظام الأبوي؟

يمكن تحديد هذه السمات في:

١ ـ **السلطة والخضوع لا الاعتراف والاستحقاق.** ومن أجل فهم ديناميكية العائلة الأبوية، يمكن القول إنها تتميَّز بهيمنة الأب، لا بالمعنى البيولوجي (père) وإنما بالمعنى الثقافي (patriarche)، وهكذا يتَّسع هذا الحقل الدلالي لضم رئيس الحزب والحاكم والقائد والزعيم السياسي والمعلّم، أي كل من ينسج علاقة ولاء وخضوع بين طرفين. يمثّل الأب بهذا المعنى أداة القمع الأساسية في المجتمعات العربية، وبازدياد القمع يزداد الإيمان بالخرافة وبالأسطورة. في النظام الأبوي المستحدَث، تتعايش في ما يشبه التجاور الخارجي عقليتان: عقلية منهجية وأخرى سحرية، بنى ذهنية تقليدية وأخرى عصرية، وهو ما يكرّس نوعاً من فصام شخصية الإنسان العربي. ولعل هشام شرابي استفاد من تحليلات علي زيعور للذات العربية، خاصة من كتابه **التحليل النفسي للذات العربية.**

٢ ـ **التبعية**، التي هي سمة أساسية للنظام الأبوي؛ فهذا النظام

لا ينتج ذوات مستقلة بقدر ما ينتج أفراداً سلبيين هُمهم الوحيد الامتثال للأعراف بدل احترام القوانين، وتكريس الولاء للتقاليد بدل طاعة أوامر العقل. تتم التضحية بالاستقلال الذاتي على مذبح شعائر الولاء. لا يهم في هذا النظام الولاء لِمَنْ، قد يكون الولاء للقبيلة أو للعشيرة، للطائفة أو للزاوية، للزعيم أو للقائد، بينما ثمة غياب للانتماء إلى المؤسسات الحديثة كالحزب والنقابة والجمعية. وحتى إذا وُجِدَ مثل هذا الانتماء، فإنما هو في الشكل لا في الجوهر. بمعنى آخر، استمرار الولاء، بوصفه أحد أشكال السلطة التقليدية، في هذه المؤسسات السياسية الحديثة، حيث يُعامَل زعيم الحزب على أنه شخص مُلْهَم وفوق النقد، ويُنْظَر إلى القائد السياسي على أنه نصف إله. وعوض نظام العدالة في النظام غير الأبوي الحديث يقوم نظام الحماية في النظام الأبوي، بمعنى أن نظام العدالة يُنْصف الناس كأفراد ومواطنين، ويعاملهم على قدم المساواة، فيما يكرِّس النظام الأبوي التفاوت بين البشر، ويعمل من ثم على حماية المقرَّبين من مركز السلطة.

سادساً: الأبوية المستحدَثة والإمبريالية

ساهمت الإمبريالية الغربية في تَشكُّل البنية الاجتماعية الثقافية للأبوية المستحدَثة في الوطن العربي. فما هي الإمبريالية؟

إنها الشكل الأقصى للرأسمالية، حسب لينين، وهي تدل على نظام الهيمنة الذي يسود كل علاقة تربط بين أمة وأخرى أو بين أمة وأمم أخرى، وهي من ثمَّ مذهب سياسي عقيدته الغزو الثقافي والأيديولوجي، ووسيلته السيطرة الاقتصادية.

أفضت الإمبريالية ومعها الاستعمار إلى تحديث جزئي وصوري للمجتمع الأبوي العربي، ممثَّلاً في مؤسسات حديثة من الناحية

الصورية، وتقليدية في العمق، وإلى توظيف نخب محلّيّة مستغرِبة ومُلْحَقة وتابعة، وهو ما يمكن معه ادعاء أن عملية التحديث التي خضع لها المجتمع العربي هجينة، وهي بمثابة خليط من عناصر تقليدية وأخرى عصرية. لم تساعد وضعية التبعية هذه في إنشاء نخب عصرية حقيقية، وإنما أدت إلى إعادة إنتاج نخب ظلت، رغم كونها إصلاحية أو إسلامية أصولية أو علمانية مستغربة، نخباً تقليدية تعيد إنتاج النظام الأبوي نفسه. وإذا كانت الإمبريالية ساهمت في تحديث الدولة الأبوية، فإن هذا التحدث ظل تحديثاً هجيناً هو مزج بين نظامين: نظام بيروقراطي ونظام رعوي صلبُهُ الولاء للقبيلة والعشيرة.

سابعاً: آفاق الفعل

يمكن استعارة صيغة السؤال الكانطي للتساؤل عن آفاق الفعل من أجل التخلص من النظام الأبوي، ومن أجل تفكيك هذه البنية المتكلّسة التي ما فتئت تعيد إنتاج نفسها آلياً في أرقى الأشكال حداثة. ونستشف من السؤال الذي يطرحه هشام شرابي وعيه العميق بعقم الرؤية الخلاصية التي تأمل في الثورات مخرجاً لها. والحركة الأصولية ستلقى نفس مصير الحركات الثورية السابقة.

لا يؤمن هشام شرابي بجدوى الثورات العنيفة، لأن ليس في مستطاعها خلخلة البنى الراسخة في النظام الأبوي. إنه يؤمن أكثر بالثورة الهادئة، ولكن العميقة، التي تسري في الجسد الاجتماعي بأسره. وهي عبارة عن عملية تغيير هادئة وعميقة في البنية المادية والاقتصادية وفي المؤسسات الاجتماعية، مثل بنية العائلة. فالهرمية الموجودة في بنية المجتمع الأبوي تحتاج إلى خلخلتها من أجل إرساء علاقات أفقية بين الأب والأم والأبناء من جهة، وخلخلة الهرمية الموجودة في النظام السياسي بين الحاكمين والمحكومين من جهة أخرى.

الثورة، كاستيلاء عنيف أو سلمي على الحكم، لا تغيّر من واقع الأمر شيئاً، وستؤدي في أفضل الأحوال إلى تغيير شكلي لا جوهري في نظام الحكم. لم تفض الانقلابات العسكرية في الوطن العربي إلى ما كانت الجماهير العربية تأمل أو تحلم بأن يحدث، واستحالت في نهاية المطاف إلى حكم الحزب ـ العائلة أو الحزب العشيرة والقبيلة. وغالباً ما تنتهي الحلول أو الثورات الفجائية إلى نقيض ما كانت تتطلّع إليه.

يقوم هشام شرابي برصد واقع الحال، وبتقديم حصيلة لما عرفته المجتمعات العربية من محاولات للتغيير، ولكنها في مجملها لم تؤدِّ إلى تغيير جذري، فهي في نظره نماذج فاشلة للتغيير. ويمكن إدراج هذه المحاولات في ما يلي: النموذج البرجوازي للديمقراطية البرلمانية؛ النموذج القومي للوحدة الشاملة؛ النموذج الثوري الاشتراكي على نمط الماركسية ـ اللينينية.

الديمقراطية الليبرالية تظل صورية في مجتمعات أغلبها مجتمعات زراعية ذات اقتصاد ريعي، مكوِّناتها قبلية أو عشائرية، وبنيتها الثقافية والاجتماعية بطريركية، فكيف تؤدي هذه الديمقراطية البرلمانية إلى تغيير في الذهنية الاجتماعية؟ أما الحديث عن الدعوى القومية، فقد توارى عقب صعود الانتماءات القُطْرية. أما حظوظ حصول ثورات على شاكلة الثورة البلشفية، فقليلة، إن لم نقُل منعدمة.

أما الإجابة عن سؤال ماذا يتعينَّ عمله، فليست قطعاً انتظار ثورة أو حصول معجزة، لأن الانتظار نفسه ليس عملاً ثورياً، مثلما أن الرؤية التي تؤمن بالخلاص النهائي بضربة ساحر هي رؤية أقرب إلى الوهم منها إلى الواقع. فالعمل الحقيقي الذي يُراهَن عليه هو التغيير العقلاني اليومي، كتغيير علاقة الدولة بمواطنيها من علاقة عنف إلى علاقة قانون، وكذلك العمل على ترسيخ قيم حقوق الإنسان.

وحتى لا يظهر هشام شرابي بمظهر المفكّر الإصلاحي، يصحح ما يمكن أن ينشأ من سوء فهم، فيبقى العنف الملاذ الأخير في كل تغيير، سواء كان ثورياً أو إصلاحياً. يوسم شرابي فكْرَه بكونه فكراً نقدياً، وموقفه بكونه موقفاً نضالياً. وفي كلتا الحالتين، يبقى فكره وموقفه ديمقراطيين، وينمّان عن قناعة عميقة وراسخة بأن الحداثة السياسية والفكرية تفتح أمامنا آفاقاً للفعل بشكل غير عنيف.

ثامناً: تفكيك مفهوم السلطة

يروم هشام شرابي من وراء نقد المجتمع البطركي تفكيك مفهوم السلطة التي ينهض عليها، والمتمثّل في «الإجماع الصامت المبني على الطاعة والقمع»[٩]. تُرسي السلطة الأبوية علاقة هرمية وتراتبية تتوزَّع على أنحاء الجسم الاجتماعي والسياسي، ويتقمَّص هذه السلطة تارة الأب، وتارة الحاكم والزعيم، وفي كل الأحوال الرجل، ويستأثر بها منطق العائلة والقبيلة والعشيرة. وإذا كانت المجتمعات الحديثة لا تخلو من سلطة ـ لأن نقيض السلطة هو الفوضى ـ فإن ما يسود المجتمعات البطركية هو بالأحرى التسلُّط لا السلطة، بمعنى السلطة غير العقلانية، ومن ثم يتحوَّل الاستئثار بالسلطة إلى تسلُّط، ولعل ذلك ما يقصده هشام شرابي بقوله: «إن السلطة في البنية البطركية هي بمثابة الأوكسجين الذي تتنفَّسه لكي تعيش وتتمكَّن من الاستمرار»[١٠].

تتضافر السلطة في المجتمعات البطركية ـ ومنها المجتمعات العربية ـ مع الهيمنة والقمع، في سبيل تكريس علاقات غير متكافئة، فتحوِّل الحاكم والمحكوم، الأب من جهة والمرأة والأبناء من جهة

(٩) شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، ص ٢٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٩.

أخرى، إلى علاقة سائد ومسود، وإلى علاقة تابع ومتبوع من دون أي سبب منطقي أو تفسير عقلاني. ومثل هذه التبعية سَلْب لإرادة أحد طرفَي العلاقة، التي بدلاً من أن تُبنى على التكافؤ والندّية، تقوم على رعاية الطرف الأول للثاني وولاء الطرف الثاني للأول، ومن ثم على نفي استقلالية الطرفين التي تُعتبر الركيزة الأساسية للحداثة. يترأس الأب هرمية السلطة: «أما الأب، أي النموذج الأساسي للبنية البطركية، فهو وسيلة القمع الرئيسية»[١١]. فانعدام الاستقلالية الذاتية «تضمن استمرار السلطة ذات الطابع البطركي»[١٢].

يتبين مّما سبق أن السلطة ليست فقط رهاناً سياسياً، بل هي أيضاً رهان اجتماعي وثقافي. وعليه، لا يمكن اختزالها في أنظمة الحكم وإنما تمتد إلى البنى الثقافية العميقة. يمكن القول إذن إن الأنظمة تتغير والبنى تبقى، ونخطئ الهدف إذا اعتقدنا أن السلطة توجد بمعزل عن البنية العميقة المتحكمة في المجتمعات العربية، وعلى رأسها البنية الأبوية.

تاسعاً: أزمة المثقف

تناول هشام شرابي في مقدمة كتابه **المثقفون العرب والغرب** وضعية المثقف العربي وعلاقته بالغرب. وتحدث في معرض كتابه عن انفصال المثقف العربي عن مجتمعه، وانصرافه عن قضاياه، منشغلاً في ذلك بمصلحته الفردية. ويتساءل عن نفع وفائدة الإنتاج العلمي للمثقف والمتخصص بالنسبة إلى الممارسة والتغيير. ويمكن القول إن إجابته لا تختلف عن فكرة ألتوسير التي مفادها أن ثمة ممارسة على

(١١) المصدر نفسه، ص ٥٠

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥٤.

مستوى النظرية. وبعبارة أخرى، إذا كان ماركس قد أكد أهمية الممارسة في تغيير الواقع، فإن الممارسة ممكنة حتى على مستوى النظرية، أو على مستوى الفكر. ولا يحصل تغيير المجتمع عن طريق النضال الطبقي والحزبي فحسب، وإنما يحصل عن طريق تغيير الأفكار الرجعية، وطرح أفكار تقدمية بديلة أيضاً، وهو يقول في هذا المعنى: «إن للعمل الفكري، حتى ولو انحصر في الحقل النظري البحت، وزنه وفعاليته في الصراع»(١٣).

لا يقرّ هشام شرابي بعدم التكافؤ بين النظرية والممارسة، بين الفكر والفعل، فهما متوازيان ومتناظران في إحداث التغيير المنشود. لا إمكان لوجود فكر خالص، فكل فكر يدافع عن مصالح وينافح عن أيديولوجيات. وبناء عليه، فإن كل فكر يوجد على محك التاريخ ويواجه مصيره التاريخي. لسنا بحاجة نحن العرب إلى تاريخ بطولات وحكايات وأساطير ـ وهذا يشكِّل أغلب ما قمنا بإنتاجه ـ وإنما نحن بحاجة إلى تغيير نظرتنا إلى أنفسنا في مواجهة الذات. للفكر الحر دور حاسم في التخلص من أساطير وبطولات الماضي، وللمثقف الحر دور في إزاحة هذه النظرة الأسطورية للذات، وفي حل عقدة الدونية التي تُعتبَر السبب في تضخيم الذات؛ يقول هشام شرابي: «وأولى الحقائق التي علينا مجابهتها هي حقيقة تاريخنا من دون كذب على النفس وخداع الآخرين»(١٤).

يتناول هشام شرابي في أحد فصول كتابه **المثقفون العرب والغرب** فشل الحركة الإصلاحية العربية في الفصل بين علوم الدين وعلوم الدنيا، «ما دام النشاط الفكري أسيراً لاعتبارات دينية وسياسية

---

(١٣) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب** (بيروت: دار النهار، ١٩٨١)، ص ١٠.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١١.

وعملية، محال الوصول إلى الذهنية العلمية. . .» فالعقلانية والروح النقدية والتحليل العلمي لا تُستوْرَد مثل السلع والتكنولوجيات. وقد عرف المثقفون العرب إصلاحاً فوقياً من دون بناه التحتية، فأُنزل من فوق، أي من طرف مؤسسات فوقية، من غير أن تساهم فيه قواعد الشعب. ما شاب اليقظة العربية هو شعور بالدونية والنقص، وإحساس غير مفهوم، ولا عقلاني، بالخوف من الآخر الغربي.

اتّسم وضع المثقف العربي في مطلع القرن العشرين بالانحسار، قياساً إلى الدور الذي كان يحتله في القرن التاسع عشر. وتم الانتقال من وَهْم الإصلاح الديني للأمة الإسلامية بعد سقوط الخلافة العثمانية إلى سراب الوحدة في إثر ثورة أحمد عرابي. من الوَهْم إلى السراب، تلك هي سمة الفكر في الوطن العربي. لم يُوفَّق المثقف العربي في النظر إلى الغرب في مرحلة أولى سوى أنه صليبي، وفي مرحلة ثانية سوى أنه استعماري، فكانت الحلول الفكرية المطروحة بدورها مغلوطة؛ فلا الإصلاح الديني كان إصلاحاً حقيقياً، كما تم في أوروبا في القرنين ١٥ و١٦، ولا كانت الوحدة المأمولة قابلة لأن تُتَرجَم إلى واقع فعلي.

إن ما يمكن أن يسعف في تفسير هذا هو تمزُّق وَعْي المثقف العربي في هذه الآونة، وإدراكه أن الحداثة والتحديث مرتبطان بالإمبريالية. لم يعد الغرب في وعي المثقف العربي هو التنوير بقدر ما يعكس هذا الغرب نزوعاً نحو الهيمنة. لقد تركت الإمبريالية في وعي المثقف العربي آثاراً ما زالت بادية: شعور بالدونية وعقدة النقص، ومن ثم محاكاة المستعمِر، وعدم التوفيق في بناء نماذج فكرية مستقلة، وساهم الغرب الاستعماري وليس التنويري في إعاقة مشاريع التحديث والتحديث في الوطن العربي.

انقسم المثقف العربي على نفسه بين تقليدي إصلاحي وتحديثي

علماني، الأول إسلامي والثاني مسيحي، نموذج الأول يكمن في الماضي، ونموذج الثاني يكمن في المستقبل. وفي الجناح التحديثي، يمكن التمييز، في نظر هشام شرابي، بين المثقف المسلم العلماني والمسيحي المغترب، رغم التقائهما في أن كل واحد منهما موقن بأهمية الحداثة والتحديث، وهما معاً في مواجهة المثقف التقليدي المحافظ الرافض للحداثة جملة وتفصيلاً. وكان المثقف المسلم العلماني من وراء إنشاء ونشوء الحركة القومية وفكرة العروبة التي سيستظل المثقف المسيحي العلماني بها.

وازدادت في منتصف القرن العشرين الهوة اتساعاً بين المثقف العلماني المسلم والمثقف المسيحي المغترب من جهة، والمثقف المسلم المحافظ من جهة أخرى. ويمكننا أن نستشف من رصد هشام شرابي لوضعية المثقف العربي أنها وضعية قلقة يميِّزها تمزُّق الوعي، ويَسِمُها وعي مُعَوّق، وشعور قوي بالعجز أمام الواقع، وإقرار مسبق بهزيمة الوعي أو بوعي الهزيمة، وذلك لأسباب موضوعية في كثير من الأحيان.

لم يُقيَّض للمثقف المسلم الإصلاحي النجاح، لأن منشأ حركة الإصلاح نفسها لم يكن لتجديد الدِّين، كما حصل في أوروبا، بل للعودة إلى المعتقد الصحيح، فلم تنشأ ديانة مُصلِحة ولا إصلاح ديني حقيقي. ومن الخطأ الجسيم مقارنة حركة الإصلاح الديني الأوروبية بنظيرتها الإسلامية. وقد لاذ المثقف الإصلاحي المسلم بأيديولوجية تبريرية، مُرْجِعاً كل شيء إلى الانحراف عن العقيدة. وما تقدُّم أوروبا في نظره سوى لأنها نقلت العلوم الإسلامية، وما علينا سوى استعادة ما أُخِذَ منا، وكأن المعرفة لم تتطور، واكتفى هذا النموذج من المثقفين بالتشديد على اقتباس العلوم والتقنيات الحديثة من دون المؤسسات السياسية والاجتماعية الحديثة. فلَمْ تُقْتَبَس الفلسفات السياسية

وأفكارها ومفاهيمها، مثل نظريات الحكم المدني والعقد الاجتماعي، ولم تُقتَبَس فكرة الديمقراطية ولا فكرة العدالة الاجتماعية، ولا حقوق الإنسان والمواطن، واكتُفي فقط بنقل الاختراعات التكنولوجية من دون أرضيتها السياسية والفكرية، وهو ما يفسّر إلى حد كبير تأجيل القضايا المستعجلة، وتعجيل القضايا المؤجلة، وعلى رأس القضايا التي تم تأجيلها وهي مستعجلة فكرة الديمقراطية، التي لا يستقيم من دونها أي تقدم إنساني.

عاشراً: هشام شرابي والفكر المعاصر

بعد وضع مِجَس النقد على أزمة المثقف، يجب التطرُّق إلى تصوُّر هشام شرابي لعلاقة المثقف العربي بالفكر الغربي المعاصر من أجل استشكال هذه العلاقة: أينبغي أن تكون علاقة حذو النعل للنعل، والاقتباس الآلي للأفكار الجديدة من دون التساؤل عن مدى جدواها وفائدتها، أم ينبغي أن تكون تلك الأفكار ملائمة لمقتضيات الواقع والراهن العربي؟

من المفيد معرفة موقف هشام شرابي من تيارات الفكر المعاصر: هل يحسن بالمفكر العربي اقتباسها ونقلها إلى منظومته الفكرية؟ هناك مشكلة اعترضت أغلب المفكرين العرب، وهي أنهم، في نظره، «نقاد منهجيون أكثر ممّا هم أصحاب نظريات أصيلة»[١٥]، ويقصد بهم أولئك الذين اقتبسوا الفلسفات المعاصرة، من ماركسية غربية وبنيوية وما بعد بنيوية، من أمثال العروي وأركون والجابري والخطيبي وجلال العظم وإلياس مرقص وحليم بركات وكمال أبو أديب؛ فعلى جدارتهم الفكرية

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١١١.

لم يفطنوا إلى واجب نقد المناحي الأيديولوجية المنبثَّة في ثنايا هذا الفكر.

يثير هشام شرابي سؤالاً حاداً: «تُرَى ما موقف المثقف العربي إزاء هذه الأفكار؟»[١٦]. إنه ليس ضد اقتباس الأفكار الحديثة وما بعد الحديثة، ولكن تكمن المشكلة في كونها حصيلة تطور أو تفكيك داخلي في المجتمعات الرأسمالية الغربية. وإذا كانت قضايا الدِّين وحقوق الإنسان والليبرالية لا تمثِّل سوى ميتافزيقا فككتها الثقافة الرأسمالية في مرحلتها المتطوِّرة، فإن قضايا الدِّين وحقوق الإنسان والديمقراطية هي التي لا تزال تمثّل أغلب قضايا الراهن العربي.

تتطلب هذه الفجوة الحضارية إعادة تفكير نقدي جاد: «من هنا، فإن عملية النقد الفكري الجادة تتطلَّب استراتيجية فكرية دقيقة تتناول أكثر من ترجمة الاصطلاحات الغربية وتحليلها الوصفي»[١٧]؛ فالمطلوب، فضلاً عن الاقتباس، هضم المصطلح الغربي، ذلك أن «الكثير من المصطلحات منقولة، ولم تدخل في أعماق الفكر النقدي وما زالت طافية على وجه اللغة»[١٨]، ويضرب مثالاً على ذلك مركزية العقل (Logocentrisme) عند دريدا، ودنيا المعيش (Lebenswelt) عند هابرماس، واللاوعي السياسي (Political Unconscious) عند جيمسون. فالأخذ بناصية فكر ما بعد الحداثة ينبغي ألاّ يحجب عنا حقيقة مؤدَّاها أن ذلك الفكر يواكب درجة التقدم القصوى التي بلغتها المجتمعات الرأسمالية المتطوِّرة، وهو ما يفسِّر جنوح هذا الفكر إلى عدم الفعل من أجل تغيير الواقع، وإلى اكتسائه صبغة جمالية أَمْيَل إلى النزعة العدمية، بينما تُناط بالفكر العربي مهام تغيير الواقع المتخلّف والبنية البطركية

(١٦) شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص ٢٥.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٨٥.

والأيديولوجيا اللاهوتية: «لكن من ناحية أخرى، إذا اتبع هذا الفكر النقدي (وهو يعني هنا الفكر العربي المعاصر) خط فكر ما بعد الحداثة الغربي دون نقد أو تمييز، فقد يتعرَّض لخطر الانزلاق في نزعة تشككية تمثِّل محتواه الاجتماعي (. . .) وتسير به في اتجاهات جمالية أدبية فلسفية تؤدِّي به عملياً إلى مواقف سياسية محافظة»[١٩]. إذن، يقف هشام شرابي متحفِّظاً حيال انسياق الفكر العربي المعاصر وراء فكر ما بعد الحداثة من دون هضم فكر الحداثة، وسقوطه في الفجوة التي حذَّر منها سلفاً، وهي الانفصام بين الفكر والواقع، وبالتالي عجز الفكر العربي عن تغيير الواقع. وإذا ما سألنا فكر هشام شرابي، ألا يشيد هو نفسه بيقظة الوعي التي لم تكن لتتأتَّى له لولا احتكاكه بالنظريات الغربية، مثل التحليل النفسي والماركسية؟

ومع ذلك، يستدرك هشام شرابي ـ وهذه من خصال المفكِّر النقدي ـ بالقول: «إني لا أدعو إلى رفض فكر ما بعد الحداثة ولا إلى الأخذ بفكر الحداثة وعصر التنوير، ليس هناك وصفة فكرية يمكن من خلالها التوفيق بين فكر الحداثة وفكر ما بعد الحداثة»[٢٠].

حادي عشر: فكر شرابي وسيرته

لا تخفى العلاقة الوثيقة بين فكر هشام شرابي وسيرته الذاتية، بين النظرية والممارسة، وهذا ما يبرز بشكل خاص في سيرته الذاتية **صور الماضي**[٢١]. يفسّر هشام شرابي دواعي إقباله على كتابة السيرة الذاتية بأن الإنسان مع تقدمه في العمر تغمره رغبة جارفة في العودة إلى النفس وفي امتلاك الماضي من دون اهتمام كبير بالمستقبل وباتجاه

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢١) هشام شرابي، **صور الماضي: سيرة ذاتية** (السويد: دار نلسن، ١٩٩٣).

والوجاهة العلمية. ولم تكن الهجرة قادرة على اقتلاعه من جذوره.

لقد ظل دائماً مشدوداً إلى مدينة عكا ومدينة يافا حتى في مهجره الأمريكي. وهو يفصح في سيرته الذاتية عمّا لا يستطيع الإفصاح عنه في كتاباته النظرية. وقد أسعفه منفاه الأمريكي في التحصيل العلمي، ومن ثم الإفلات من التبعية، وبناء موقف علمي مستقل، والإفلات من ربقة الثقافة الأبوية التي خصص لانتقادها مجمل أبحاثه النظرية. وهو يسوق دواعي الكتابة والنشر باللغة الإنكليزية ويقدم أفكاره فيها، فالعربية في تلك الآونة كانت أقرب إلى المدح والهجاء وأبعد عن النقد والتحليل؛ كانت لغة بيان أكثر منها لغة علم.

يصرّح شرابي في سيرته الذاتية عن إحباط عميق، رغم ضمانه عيشة في الغرب هنيئة، لكَوْنه لم يستطع العودة إلى وطنه للمساهمة الفعّالة في قضاياه. وفي أثناء محاولته العودة من أجل النضال في منظمة التحرير الفلسطينية، توصل إلى حقيقة مُرَّة وهي أن خدمة أية قضية في وطننا العربي تمر عبر الولاء الشخصي لإحدى القيادات ولإحدى الفصائل، وهو ما يعني عدم الاعتراف للمثقف ـ وهذه إحدى أزمات المثقف العربي ـ باستقلالية الموقف والرأي. وقد استطاع إزاحة أحد الأوهام الأساسية، وهو أن الثورة قادمة لا محالة، ولكنه توصل إلى أن النظام الأبوي هو من الرسوخ بحيث لا يمكن لأية ثورة أن تُزيل رواسبه ما لم نُخضعه للتحليل النقدي. ورغم تشرُّبه بالماركسية وتأثُّره بها، توصل إلى أنها من ثمار الفكر الغربي التي لا تتلاءم مع تربة المجتمعات العربية.

يفصح في سيرته الذاتية أيضاً عن مكنوناته، وأولها العودة إلى بلد عربي من أجل التدريس بعد سن التقاعد، ولكنه يبدي في الوقت نفسه بعض خواطره حول هذه السن التي يحس المرء فيها بدنو ساعته،

فيكشف عن حنينه الذي لا يُقاوَم إلى مدينة عكا في فلسطين المحتلة، ويسترجع ذكريات طفولته عندما كان قرير العين لم تكدِّر بَعْدُ صَفْوَهُ معارك الحياة.

يشير في هذه السيرة إلى تحوُّله الفكري وإلى اكتشافه الفلسفة، من دون أن يدري ما كان يدفعه إليها دفعاً. وكان يعوّل عليها في إخراجه في فترة شبابه من الضلال الفكري الذي يَعْمَهُ فيه. يقول إنه لم يندم يوماً على دراسة الفلسفة لأنها أمدَّته بقاعدة فكرية، ومكَّنته من تفهّم القضايا المعرفية والمنهجية التي جابهته في عملية التحليل الاجتماعي والنقد الحضاري، خاصة أنه اختار الالتحاق بقسم تاريخ الحضارات في جامعة شيكاغو.

لقد جمع هشام شرابي في شخصه المثقف الحذر من الأيديولوجيات الشمولية، والأكاديمي المشهود له بمعرفته العلمية، والمناضل من أجل تحرر بلده من ربقة الاحتلال، فكان بحق مفكراً ذا بُعْد عالمي. لقد أسس «مركز الدراسات العربية المعاصرة» في جامعة جورج تاون، من أجل ردم الهوّة بين الوطن العربي والولايات المتحدة الأمريكية عقب الحرب العربية ـ الإسرائيلية عام ١٩٧٣، وهي الهوة الناجمة عن جهل مُتبادَل لأحدهما بالآخَر. واعترافاً له بقيمته العلمية، أسندت إليه الجامعة نفسها كرسي عمر المختار للثقافة العربية. وعُرف بكونه أهم مثقف عربي مُؤَثّر وفاعل يعيش في الغرب، إلى جانب المفكر العربي الأمريكي إدوارد سعيد.

إن بين سيرته الذاتية وسيرته الفكرية علاقة توازن، حيث اقترن عنده الهمّ الفكري والهاجس الأكاديمي بقضايا الوطن والمصير والأرض. فهو، وإنْ اختار المنفى، ظل ارتباطه بالأرض أقوى من الإقامة فيها لأنه نجح في أن يجعل منها قضية وجودية.

المراجع

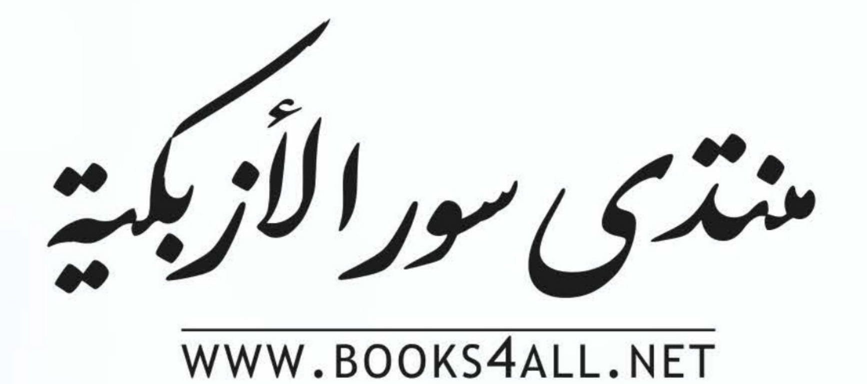
شرابي، هشام. **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧.

ـــــــ . **صور الماضي: سيرة ذاتية.** السويد: دار نلسن، ١٩٩٣.

ـــــــ . **المثقفون العرب والغرب.** بيروت: دار النهار، ١٩٨١.

ـــــــ . **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي.** ترجمة محمود شريح. ط ٤. الجزائر: دار الغرب للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.

ـــــــ . **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠.



منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET